

---

**SOMOS RÓBERT**

---

## **HOGYAN TANÍTSUK BERNARD WILLIAMS ETIKÁJÁT?**

Tanulmányom címéül szándékosan választottam olyan kérdőmondatot, amely a hályogkovács biztonságával jelöli meg témáját, mert inkább orientálni kívántam, semmint pontosan fogalmazni, ami hosszadalmas lett volna. Természetesen nem gondolom azt, hogy a filozófia és az etika diszciplínáiban egy-egy gondolkodó elképzeléseinek értelmezése és megértetése „tanítás” lenne. Nem gondolom azt sem, hogy normál értelemben – azaz mint filozófiai elméletről – beszélhetünk Sir Bernard Williams „etikájáról”, mert szerzőnk az etika elméletjellegét határozottan tagadja. Ráadásul az angol filozófus nem mindig nyilatkozott élete során ugyanúgy a morálfilozófia lehetőségeiről, így a „hogyan tanítsuk Bernard Williams etikáit” – többes számban – címmegjelölés sem lenne rosszabb, mint a „hogyan tanítsuk Bernard Williams etikáját” megfogalmazás. Végül, természetesen arról sincs szó, hogy megmondanám, hogyan kell vagy érdemes szólni Bernard Williamsról. Inkább csak egy szerény javaslatot terjesztek elő. Témám tehát Bernard Williams morálfilozófiai elgondolásainak olyan értelmezési kísérlete, amely számot vet az oktatás, mégpedig a filozófia- és etikatanárok egyetemi képzése kapcsán fölmerülő korlátozott lehetőségekkel.

Az első lényeges kérdés, amire választ kell adnunk, vajon az etikatanár-képzés során szükséges-e egyáltalán Bernard Williams munkásságával foglalkozni. Erre a válaszom határozott „igen”, mivel az 1929 és 2003 között élt filozófus kortárs viszonylatban a leghíresebb és legnagyobb hatású etikai gondolkodó volt. Ráadásul munkásságának megismerése egyfajta kulcsot ad a kortárs morálfilozófiai diszkussziók megértéséhez, ami azt jelenti, hogy az etikatörténeti kurzusokat akár az ő munkáinak a vizsgálatával lehet befejezni, és ezek tanulságait az általános etika tárgyalása során is bőven lehet alkalmazni. Nem gondolom azt, hogy ezekbe az ismerettartalmakba azért szükséges bevezetést nyerni, mintha az alsóbb szintű etikaoktatásban közvetlenül hasznosítani lehetne őket. Egyszerűen az etikatanár-képzettséghez hozzátartozó dolognak tekintem a morálfilozófia időben hozzánk legközelebb eső klasszikusának valamilyen fokú ismeretét.

Mi is ez az életmű, milyen szöveges darabjai vannak, mik ezeknek az írásoknak a fő jellegzetességei, mi Williams fő mondanivalója? A kérdésre adott válasz egyben az első és legkézenfekvőbb módja annak, miképpen mutassuk be Williams etikáját az etika szakos hallgatók számára. A filozófus életének, munkásságának általános jellemzése,<sup>1</sup> majd három művének vizsgálata – a következő

---

1 Ehhez nagyon jó kiindulópont Martha Nussbaum nekrológja: „Tragédia és igazságosság. Bernard Williams emlékére” Fordította Erdélyi Ágnes, *BUKSZ* 2004/1, 79–87.

sorrendben: *Truth and Truthfulness*, *Ethics and the Limits of Philosophy* és *Shame and Necessity* – képezheti az anyagot, amelynek elemei előadásban hangozhatnak el, vagy pedig előkészítő szöveggént kaphatják meg a hallgatók. A mondanó vázlata a következő lehet:

Williams filozófiai pályája a lehető legszorosabban kapcsolódik a brit elit egyetemi képzéséhez és működéséhez. Oxfordban tanult, majd Londonban, Cambridge-ben, Oxfordban és a kaliforniai Berkeley egyetemén volt professzor. Hallgatóként az egyik legarisztokratikusabb oxfordi BA képzésben vett részt, a Greats Degree formában, ami a görög-latin klasszikus tanulmányok és a filozófia párosítását jelentő, tutorizáláson alapuló négyéves tanulmányi rend. Számos jelentős brit analitikus filozófus került ki ebből az iskolából, akikről ezt – későbbi munkásságuk alapján – nem is gondolnánk: Isaiah Berlin, Alfred Ayer, Peter Geach, Elisabeth Anscombe, John Austin, Richard Hare. Williams abban tér el tőlük, hogy a filozófiatörténet, ezen belül Descartes és a görög filozófiatörténet, főleg Platón és Arisztotelész számos tanulmányának volt tárgya, sőt, Homérosz, a görög tragédiák vagy Thuküdidész is lényeges inspirációt jelentettek számára. Ettől függetlenül Williams fő munkái nem elsősorban történeti jellegűek, hanem a modern filozófia aktuális kérdései képezik a fő tematikát, és ezek tárgyalása során ő is az analitikus filozófia megközelítésével és eszköztárával él, értve ezen a problémák lehető legalaposabb felbontását részkérdésekre, és ezek minél pontosabb és világosabb formában történő megválaszolását. Ez azt is jelenti, hogy munkásságának legnagyobb hányadát a rövid, tömör tanulmányok képezik,<sup>2</sup> és könyvei vagy tanulmánygyűjtemények,<sup>3</sup> vagy pedig olyan organikusan szervezett tanulmányfüzetek, amelyek rövidebb-hosszabb terjedelmű monografikus feldolgozás keretébe illeszkednek, mint a klasszikus etikai munkája, a rövid *Etika és a filozófia határai*<sup>4</sup>, utolsó, terjedelmesebb műve, az *Igazság és megbízhatóság*.<sup>5</sup> A harmadik híres munkája a *Shame and Necessity* a Berkeley egyetemen tartott Sather Lectures anyagát tartalmazza. Az életműből nem hiányoznak

2 Egyetlen klasszikus értelemben vett monográfiája a sok éven át csiszolt Descartes-könyv (*Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth, Pelikan 1978), amelyet pályája korai szakaszában írt.

3 *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge University Press 1973, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press 1981, *Making Sense of Humanity and other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge University Press 1995. Posztumusz tanulmánykötet: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Ed. by G. Hawthorn, Princeton, NY, Princeton University Press 2005, *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Ed. by A.W. Moore, Princeton, NY, Princeton University Press 2006, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Ed. by M. Burnyeat, Princeton, NY, Princeton University Press 2006.

4 *Ethics and the Limits of Philosophy*. Első kiadása 1985. Általam idézett kiadás: Routledge Classics, London and New York 2011.

5 *Truth and Truthfulness*. Első kiadása 2002. Általam idézett kiadás: Princeton University Press, Princeton 2004.

a bevezető jellegű áttekintések,<sup>6</sup> a vitairatok<sup>7</sup> és a zenei tárgyú dolgozatok és kritikák<sup>8</sup> sem.

Tematikailag tág horizontú – a hagyományos filozófiai diszciplínák majdnem mindegyikét felölelő – életműről van szó, amelynek írói regiszterei is összhangban vannak a tartalommal és a publikációs céllal is. Ezért egy-egy munkán belül is különböző absztrakciós szinten mozog Williams – gazdag szempontrendszerrel dolgozik ugyanis – ráadásul igen tömör stílusban, és ez világos fogalmazása ellenére nehéz feladat elé állítja olvasóját. Írásainak fő jellegzetessége a komplexitás, amely tekintettel van mind az egyes jelenségekre, mind az átfogó egész szempontjára. A teoretikus munkák mellett Williams jelentős társadalmi kötelezettségeknek tett eleget tanácsadóként, különböző királyi-kormányzati grémiumok tagja volt, mint amilyen a közoktatási bizottság, drogvisszaélés-bizottság, filmes pornográfia cenzúrabizottság, a szerencsejáték-bizottság. 1999-ben lovaggá ütötték.

Ha az életműben centrális pozíciót elfoglaló etikai témájú szövegek helyét vesszük tekintetbe a filozófia egészének vonatkozásában, érdemes a *Truth and Truthfulness* vizsgálatával kezdenünk.

Bevezetőjében Williams egy kettős korjelenségre hívja fel a figyelmet. Az egyik a szavahihetőség iránti erős elkötelezettség, ami állandó gyanakvást is jelent, felfokozott igényt a látszat mögé hatolásra és a félrevezetés elkerülésére a mindennapi életben, a politikában és a tudományok terén. A másik, magával az igazsággal kapcsolatos attitűd épp ellenkező tendenciát mutat. Azt kérdezi, hogy egyáltalán van-e olyasmi, mint az igazság, ha van, lehet-e több mint relatív, szubjektív, egyáltalán, lehet-e vele bármit is kezdeni. A szavahihetőség iránti felfokozott vágy egyben a kritikai szellem hajtóereje, amely gyöngíti azt a bizonyosságot, hogy létezik valamiféle bizonyos és szilárd igazság, és ez a szkepszis különösen érvényes a történelmi tények és összefüggések kapcsán.

Williams könyvének célja az igazság és szavahihetőség viszonylatában az összhang megtalálása, voltaképpen az igazságfogalom rehabilitálása és annak bemutatása, hogy a szavahihetőségnek egyfajta alapját képezi az igazság. Azokat, akik szerint az igazságfogalom ma már nem játszhat érdemi szerepet életünkben, „tagadóknak” nevezi – ezek a pragmatisták és a posztmodern képviselői, név szerint itt csak Richard Rortyt említi – míg azokat, akik szerint az igazságfogalom olyannyira alapvető, hogy nem is érdemes a szkeptikusokkal és tagadókkal vitázni, hiszen bármit mondanak, önellentmondásba bonyolódhatnak már azzal, hogy jelentést tulajdonítanak a nyelv szavainak, a *common sense* pártjának nevezi. A két csoport filozófiai stílusának eltérése és ellentétes nézetük az igazsággal kapcsolatban azt eredményezi, hogy figyelmen kívül

6 *Morality: An Introduction to Ethics*, New York, Harper & Row 1972.

7 B. Williams – J. J. C. Smart: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press 1973.

8 B. Williams: *On Opera*. New Haven and London, Yale University Press 2006. A kötetet Williams tervezte, ám 2003-as halála nem tette lehetővé kiadását. A szöveget felesége, Patricia Williams rendezte sajtó alá.

hagyják egymást vagy legfeljebb elnagyolt érveket hangoztatnak egymás ellen. Williams célja annak megmutatása, hogy az „igazság” fogalma alapvető szerepet játszik a nyelv és egymás megértése, személyes önmegértésünk és a társadalmi önmegértés szempontjából, és szorosan összefonódik a szavahihetőséggel. Mint mondja: „A szavahihetőség az igazság elismerését implikálja”.<sup>9</sup> Egy sajátos értelemben „érték” az igazság, mégpedig abban az értelemben, hogy számos tevékenységünkben, az igazság keresésében, megtalálásában és közlésében értéknek tartjuk. Bár Williams az igazság fogalmát társadalmi és történeti kontextusba helyezi, ez nem jelenti azt, mintha önmagában tekintve az igazságot ne vizsgálná meg. A negyedik fejezetben hangsúlyozza, ellen kell állni annak a készletnek, hogy definiálni próbáljuk az „igazság” fogalmát. Jellemzésére a „jelentés”, „referencia”, „hit” és hasonló keretfogalmak összefüggésében kerülhet sor, de Williams óvatosan megjegyzi a következőt: „Az is igaz, hogy ha ezek közül a fogalmak közül van olyan, amely azzal az igénnyel lép fel, miszerint alapvetőbb és átlátszóbb a többinél, akkor valószínűleg az igazság maga lesz az”.<sup>10</sup> Williams számára a korrespondenciaelmélet semmitmondó, mert a diszjunktív kijelentések nem határoznak meg egyértelmű tényeket, míg az igazságot elimináló igazságelméleti felfogás hamis, mert vannak olyan kijelentéseink, amelyekben lényegi szerepe van az „igazság” terminusnak.

A *Truth and Truthfulness* magyarázati módját Williams „genealógiának” nevezi, és ekként határozza meg: „A genealógia olyan narratíva, amely egy kulturális jelenséget annak leírásával magyarázza, hogy miképpen jött létre, vagy jöhetett volna létre, vagy amilyennek elképzelhetjük létrejövését”.<sup>11</sup> A Nietzschénél, Foucault-nál, de a szerződéselméleti társadalomfilozófiákban is felbukkanó módszer egy fiktív őszállapotból indul ki, Williams esetében a „*State of Nature*”, egy kicsiny, azonos nyelvet beszélő, komolyabb technológiával nem rendelkező, írásbeliség nélküli primitív emberi közösség fikciójából. Egy elképzelt történet persze önmagában nem nyújt magyarázatot, ám ha egyéb elemzésekkel kapcsolódik össze – ezek jobbra a negyedik fejezetnek az igazságra, állításra, hitre, tudásra, ezek egymás közötti kapcsolataira vonatkozó analízisei – úgy a magyarázó értéke jelentősen megnő.

A természetes állapotban az emberek egymáshoz képest tisztán pozicionális előnyben vagy hátrányban vannak az információkat illetően. A megfigyelés és kommunikáció során erényként jelenik meg az igazmondás, és a bizalom biztosítja a közösség koherenciáját. Williams két mozzanatot emel ki és elemzi azokat részletesen az igazságfogalom vonatkozásában, ez az őszinteség (*Sincerity*) és a pontosság (*Accuracy*). Jelenlétük a természetes állapotban, az, ahogyan előfeltételezik az igazság mindig azonos, és nem történetileg változó fogalmát, egyre

9 *Truth and Truthfulness* 11.

10 *Truth and Truthfulness* 63. Ebben a felfogásában Williams hivatkozott formában követi Donald Davidson, G. E. Moore, Bertrand Russell, Gottlob Frege és Alfred Tarsky álláspontját. Tegyük hozzá, a magyar Pauler Ákos egész filozófiájának hasonló a kiindulópontja.

11 *Truth and Truthfulness* 20.

komplexebbé váló kapcsolatuk a múlttal és jövővel, beilleszkedésük a reális történetiség folyamába, részletes vizsgálat tárgya a könyvben, amely összességében is csattanós válasz arra a gyakran hangoztatott kifogásra Williams filozófiájával kapcsolatban, hogy az inkább kritikus, romboló, szkeptikus, semmint konstruktív.

A *Truth and Truthfulness* Williams általános filozófiai elgondolásairól szól – ne nevezzük ezt metafizikának – mégpedig pozitív kicsengésben: van igazság, lehet róla beszélni, a társadalmi gyakorlat igazolja értékes voltát és megragadható a belső kapcsolat a szavahihetőség és igazság között. Ez a vízió, amelyben nyilvánvalóan hordoznak etikai jelleget az őszinteség és pontosság diszpozíciói, megvilágító erejű magára a williamsi etikára nézve is, amelynek legrendszere-sebb kifejtése az *Etika és a filozófia határai* című munkában történik, amelyet szokás Williams legjelentősebb munkájának tartani.

Ennek a könyvnek a kompozíciója feszesebb, mint a *Truth and Truthfulness*é, amelyet időnként váratlan, olykor talányos, ám gyakran megvilágító erejű kitérők és asszociációk szakítanak meg. Az *Etika és a filozófia határai* a morálfilozófia helyzetéről szól, arról, ahogyan a dolgok állnak a morálfilozófiában, és nem arról, hogyan is állhatnának. Mindenesetre, Williams szerint nem úgy állnak a dolgok a morálfilozófiában, ahogy annak lennie kellene, és ez indokolja a kritika szükségességét. Alapvető kérdés az, miképpen segíthet a filozófia etikai életünk újrateremtésében, és Williams előzetese válasza erre a kérdésre az, hogy segíthet, amennyiben megismerjük azt.

Az átfogó téma kiinduló kérdését Szókratész teszi fel az Államban: „hogyan kell élni?”<sup>12</sup> Williams úgy gondolja, ennek a kérdésnek minimális etikai jellegű előfeltevése van, mert esetleg az amorális ember is felteheti. Platón szerint meg tudjuk válaszolni a kérdést, ez a válasz pedig általános, absztrakt, racionalista és reflektív. Ugyanakkor Williams szerint az olvasó csak csodálkozik, hogy ezt a valamit, amit ősidőktől fogva tanulmányoznak az egyetemeken és óriási szakirodalma van, az élet alapkérdésére adott válaszként kezeljük. Szókratész kérdésének megvan az az előnye – szemben olyan kérdésekkel, mint hogy „mik a kötelességeink?”, „hogyan lehetünk jók?”, „hogyan lehetünk boldogok?” – hogy kevés előfeltevése van. Legfeljebb annyi, hogy valami általánosat lehet mondani a tárgyról. A jó életet (*eudaimonia*) célozza meg a válasz a kérdésre, amellyel kapcsolatban egyesek felvetik, hogy túl homályos, de valójában nem az, még akkor sem, ha a „jó” felbontható morális és nem morális jelentésre. Williams kiemeli, hogy Szókratész és Platón intellektualizmusa, amely szerint az erény voltaképpen a helyes ítélet, nincs összhangban a tényekkel. Láthatóan az arisztotelészi, az etikai intellektualizmust bíráló elgondolás áll közelebb hozzá, amennyiben inkább a szokás és gyakorlás segítségével formálódunk, alakítjuk ki lelki diszpozícióinkat. Egész etikai munkásságának az a gondolat ad értelmet, hogy etikai természetű önformálást kell végeznünk életünk során, és hogy ennek megfelelően az etika szigorúan egyes szám első személyű vállalkozás.

12 *Ethics and the Limits of Philosophy* 1., Állam 352D.

Véleménye szerint, összességében a szókratészi kérdésre, „hogyan kell élni?“, a filozófiától nem várhatunk választ. Elméleti értelemben semmiképpen. Hiszen mi is az, hogy „etikai elmélet”? Definíciót az ötödik fejezetben nyújt, ami így szól: „Egy etikai elmélet teoretikus számvetés arról, mi az etikai gondolkodás és gyakorlat, és ez a számvetés vagy azt vonja maga után, hogy létezik általános igazolás az alapvető etikai hitek és elvek helyességére vonatkozóan, vagy pedig azt, hogy nem létezhet ilyen igazolás”.<sup>13</sup> A meghatározás kiemelt szerepet szán a bizonyításra, és ez ad kulcsot a második fejezet kérdéseire is, nevezetesen, hogy az etikai igazolás kinek szól, honnan szól, és ki ellen szól. Az igazolás eme kérdéseinek megválaszolásához értelmezni kell az etikai szkepticizmus fogalmát. Williams ezen a ponton is figyelemre méltó megkülönböztetést tesz, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a szkeptikus attitűd nem ugyanaz pl. a külvilág realitását illető szkepticizmus és az etikai szkepticizmus vonatkozásában. Ami az előbbit illeti, George Edward Moore híres „kezek”-bizonyítása – fölmutatja hallgatóságának egyik kezét mint első premisszát, majd másik kezét mint második premisszát, levonva a konklúziót, miszerint „léteznek kezek”, tehát külvilág is – a szkeptikussal szemben azt a gyümölcsöző stratégiát választja, hogy komolyan veszi a szkeptikust, és ad egy hatást kiváltó választ. Williams szerint ilyenről nincs szó az etikában, mert az etikai példa csak annak számára létezik, aki elismeri magát az etikait, és ez megfontolások egész hálózatát jelenti, amelyet a szkeptikus vagy az amorális egyszerűen figyelmen kívül hagyhat. Így az etikai igazolást nem címezzük az amorális számára, legfeljebb ellene. Williams szerint tévedés azt gondolni, hogy van valamiféle objektív hajlam a nem-etikus élet irányában, és hogy az etikai szkepticizmus olyan természetes állapot, amely csak igazolás esetén lép ki ebből az elképzelt pozícióból. Úgy gondolja, hogy a morálfilozófia általában túlértékeli az igazolás szükségességét és hatásosságát. Az etikai diskurzusban ahhoz szólnunk, akinek már megvan a diszpozíciója az etika vonatkozásában, ami nem azt jelenti, hogy azonos módon értjük az etikait. Mindenesetre egy általános szinten a szókratészi kérdésre, „hogyan kell élni?” lehet olyan – etikailag még nem elkötelezett – választ adni, aminek központi eleme az értelmes cselekvés, s ami akár archimédeszi kiindulópontul is szolgálhat. Ez a racionális cselekvésemélet történetileg két fő típust mutat, egy absztrakt, minimális fogalomtárral dolgozó verziót, a kantit és a gazdagabb arisztotelészt, és ezekben közös az, hogy újradefiniálják az archimédeszi pontot Szókratészhez képest és egyben – különböző mértékben, de – absztraktabbak is annál. Közös vonásuk a gyakorlati ész koncepciójának kidolgozása.

Az alapozás tekintetében ez a két fő projekt a tárgya a könyv harmadik és negyedik fejezetének. A platóni és arisztotelészi etika – és általában véve a görög etika – a jól létezésre (*eudaimonia*) alapoz, ezt tekinti végcélnek, így gyakran fölmerül ellenük az egoizmus és a morális tudatosság hiányának kritikája. Ezt a kritikát Williams nem osztja, szerinte semmi baj sincs az egoisztikus vonásokkal, ha a valóságos emberről beszélünk, ráadásul a görög egoizmus

13 *Ethics and the Limits of Philosophy* 80.



gyakran csak formális, és nagy előnye a görög etikának az etikai valóság gazdagsága, az etikai diszpozíciók formálásának természetes magyarázata, a belső nézőpont nagyfokú érvényesítése. A jól létezésre alapított projekt azonban összességében mégsem sikeres, mert lényeges kifogások merülnek fel vele szemben: 1. A test-lélek dualizmus olyan híres, ám elfogadhatatlan állításokhoz vezet, mint hogy „a jó embernek semmi sem árthat”. Ám ha az érdeket ilyen spirituális módon fogjuk fel, miért várjuk el az erénytől, hogy írja elő mások teste megsértésének tilalmát? 2. A reális és félreismerett érdek problémájára nem ad megfelelő választ. 3. A rabszolgaság apológiája elfogadhatatlan. 4. Az arisztotelészi magyarázat a potencialitás-aktualitás fogalmi distinkcióval az erkölcsi habitus kiformalódását az emberi természet, sőt, a természet általános kifejlődési modelljébe csatornázza, így a szükségesnél elvontabban kezeli, az etikai, kulturális és politikai élet a Sztagirita szerint harmonikusan illeszkedik egymáshoz, és az erények is együtt járnak, egymás létét feltételezik. E harmonikus természetmagyarázattal szemben azonban joggal merülnek fel a modern kétségek. Az erények nem járnak együtt, jogos igényeink ellentmondhatnak egymásnak, a társadalmon belül a különböző cselekvések konfliktusban állhatnak egymással. 5. A görög felfogás nem számol eléggé a morális szerencse létezésével, nevezetesen azzal, hogy véletlenszerű, és az egyéni nem múltó esemény az, hogy miképpen is kerül kapcsolatba az etikaival. A görög filozófiában az iskolához való tartozás ténye eltakarja a morális szerencse jelentőségének felismerése elől az utat.

Williams szerint a másik, a gyakorlati észre alapozó projektje az erkölcsfilozófiának hasonlóképpen tarthatatlan, sőt, talán még inkább tarthatatlan, mint a görög. Azzal, hogy Kant az etikai fogalmakat a racionális áttekinthetőség érdekében redukálja, voltaképpen kiüresíti az etikait. Kant kevesebbet akar annál, hogy beszámoljon a teljesen kifejlett életről, és az etikai relációknak bizonyos strukturális és formális jegyeit vizsgálja. Williams igen erősen kritizálja Kantot, és e kritika alapgondolata az, hogy Kant a reális személy helyébe egy olyan morális ágenst állít, ami semmi más, mint kizárólag racionális ágens, aki a noumenális világ polgára. Ez a redukció a szabadság, a cselekvés, az akarat, az érdek fogalmát végeredményben meghamisítja. A kanti etika centrumában a kötelesség áll, és a német filozófus nem érzékeli sem azt, hogy valós kötelességeink keresztezhetik egymást, sem azt, hogy a nagyobb formátumú erkölcsi cselekedetek nem sorolhatók be a kötelesség fogalma alá. A kanti egyedüli erkölcsi jó, a jóakarat, azon túl, hogy igenis tragikus konfliktusba kerülhet, eltorlaszolja az utat annak belátásától, hogy több érték is létezik.

Miután kiderült, a jól létre és a gyakorlati észre mint fundamentumra épülő hagyományos elgondolások nem tarthatók, az „etikai elmélet” fogalmának az igazolás kapcsán történő élesítésével Williams a modern teóriákhoz lép. Már ezen a ponton jelzi saját álláspontját. Az elmélettel szemben fölvethető és elvárható igazolási igény teljesíthetőségének kérdését nyitva hagyhatjuk. Elfogadhatjuk tehát, hogy van olyan, hogy etikai, adhatunk beszámolókat is az etikai kapcsán, de szkeptikusak lehetünk abban a tekintetben, hogy

igazolhatók-e ezek a beszámolók, illetve gondolhatjuk azt is, hogy lehetnek igazolások bizonyos kulturális körülmények között, míg mások között nem.

Az etikai elmélet főntebb idézett definíciójából adódik, hogy Williams szubsztantív etikai meggondolásokkal foglalkozik. Stílusa ugyan alapvetően analitikus, de úgy gondolja, az a tény, hogy az analitikus filozófiában pár évtizeddel ezelőtt a metaetika és etika megkülönböztetésével és az előbbi előnyben részesítésével gyakorlatilag kizárták a szubsztantív etikát mint jogosult filozófiai témát, rossz fényt vet magára az analitikus filozófiára, amely az etikai elméletek fogalmainak pusztá analízisét végezve érdektelen, unalmas és terméketlen. A metaetikát és szubsztantív etikát szembeállító analitikus filozófia, és különösen Moore, mereven állítja szembe az értékelő és tényeket leíró fogalmakat. Az értékelő fogalmak ilyenek, mint „jó”, „értékes”, kíváncs”, „gyűlöletes” stb., míg az utóbbiak: „négyzetletű”, „barna”, „kénes” vagy „vízhatlan.” Bár egyértelmű, hogy a nyelvünk szavai között létezik ilyen különbség, az etikai életben, a jellemzésekben és megfontolásokban ezek sokkal kisebb szerepet játszanak, mint az úgynevezett „tömény” (*thick*) szavak, amelyekben az értékelő és tényleíró aspektus szétválaszthatatlanul összefonódik: „hűtlen”, „brutális”, „büszke” és hasonló. Ennek megfelelően a nyelvi analízisnek az etika területén behatárolt a heurisztikus értéke, jöllehet az a kevés sem megvetendő.

Az igazolás kérdését előtérbe állító modern etikai elméletekként Williams a szerződéselméleteket és az utilitarizmust veti elemzés alá.<sup>14</sup> Az előbbi klaszikus és leginkább kidolgozott megfogalmazását John Rawls igazságosság-konceptiójában látja, az utóbbiét Richard Mervyn Hare *Moral Thinking* című művében. A szerződéselmélet bírálatát a *Theory and Prejudice* című hatodik fejezetben nyújtja, amelynek kiindulópontja az etikai intuíció fogalmának vizsgálata és az etikai intuíció működése szerepének föltérképezése az elméletképzés szempontjából. Williams szerint jó kezdőpont az etikai tapasztalat, olyasmi, hogy mit hiszünk, érzünk, tartunk biztosnak, hogyan szembesülünk a kötelességekkel, a felelősséggel, mi az, hogy szégyelljük magunkat. Az etikai élet ilyesfajta fenomenológiája<sup>15</sup> jó filozófia lehet, ám nem elmélet. Az etikai hiteket gyakran „intuíciónak” hívják. Filozófusunk szerint a szó nem túl szerencsés, mert hagyományosan az absztrakt igazságok közvetlen megragadását jelenti, az etikában ez valamiféle apriori ismeret. A fő kifogás ezzel a hagyományos etikai intuicionizmussal az, hogy semmilyen módon nem képes megmagyarázni azt, hogy egy örök igazság hogyan kínál gyakorlati belátást. Tehát tévedés az etikai igazságot szükségszerűnek tartani. Williams szerint az intuíció mint speciális képesség nem létezik az etikában. Intuíciónk, azaz hiteink vannak, ezek hasonlóan működnek a nyelvi intuíciónkhoz, de azért ez

14 Egyfelől a szerződéselméletek és Kant között, másfelől az arisztotelészi és utilitarista etika között lát szerkezeti hasonlóságot.

15 Williams itt (*Ethics and the Limits of Philosophy* 103.), de másutt is használja a „fenomenológia” kifejezést, de annak technikai nüanszai nem foglalkoztatják, és nem hivatkozik Husserlre.



a hasonlóság is korlátozott.<sup>16</sup> Az elméletalkotás az etika területén az etikai intuíciónak, azaz hitek és hajlamok, valamint az absztrakt elvek összhangjának megteremtését jelentik. Ez lényegében a szerződéselmélet, kiváltképpen a Rawls-féle „reflexív egyensúly” modellje: emberek két csoportja él azonos társadalomban, különböző erkölcsi elvekkel és intuíciókkal. Nem kielégítő számukra, hogy saját etikai elveik uralkodjanak a másik csoport eltérő elvein, így megjelenik az igény a nyilvánosan kijelenthető elvek irányában, ami vitát generál, a vitát az elvek szintjén egyetértés követi, és olyan módszert alkalmaznak, amelyek saját intuíciónak maximumát érvényesítik egy racionális struktúrában. E folyamat során kiderül, mely intuíciónak kell módosítani vagy elvetni, és a végeredmény egy viszonylagos egyetértés az intuíciónak terén.

Williams szerint ezzel az – elsősorban politikafilozófiai célra készült – elmélettel a fő gond az, hogy túlságosan sok szigorú megkötése, előfeltevése van: a lehetséges működést mutatja be a tényleges helyett, így az ideális és a valós között elmosódik a határ. Feltételezi a konszenzusereső vitát, ami nem társadalmi szükségszerűség, előfeltételezi a konszenzusereső vita racionalisztikus típusát és a konfliktusok kezelési stratégiájának azonosságát, valamint a racionális döntéshozatali eljárást és a transzparenciát.

Az utilitarizmus – amelynek pozitívuma az, hogy realizisztikus – nem vesződik az intuíciókkal, jóformán egyet tart meg közülük, nevezetesen azt, hogy egyetlen egyén java sem fontosabb, mint bárki másé.<sup>17</sup> Williams szerint ezt kiegészíti egy másik alapmeggyőződés, jelesül az, hogy azon túl, miszerint egyetlen egyén java sem fontosabb, mint bárki másé, nincs másik alapelv. A szempontok minimális számra történő redukálását az etika terén ugyanakkor Williams nem tartja megfelelőnek.

Az utilitarizmus elleni fő kifogása annak ama felfogása ellen irányul, ami az etikai diszpozícióknak eszközjellegű értéket tulajdonít. Olyan eszközök lesznek így diszpozícióink, amelyek cselekvéseket generálnak, és ezek a cselekvések olyan állapotokat idéznek elő, ahol a legnagyobb jólét bekövetkezik. Ez teljességgel külső és nem belső szempont. A külső és belső szempont ilyen elkülönülése paternalizmusra, kormányzói utilitarizmusra (*Government House utilitarianism*) vezet, az egyéneken belül pedig az elméleti és gyakorlati szempont illuzórikus szétválasztásához. A reflektív cselekvő mint elméleti ember mintha csak függetlenné kívánná magát tenni a vizsgált élettől és karaktertől.

Ha mármost a legbefolyásosabb etikai elméletek, a szerződéselmélet és az utilitarizmus nem kielégítőek, újra meg kell vizsgálni, egyáltalán milyen

16 Alapvető különbségek a nyelvi és etikai intuíciónak között, hogy (1) az etikában a szubsztantív fogalmak köre változó a különböző kultúrákban, (2) az etikai intuitív képesség mögött nem látszik diszkurzív szabály, amely segítségével új esetekben ítéletet hozunk, (3) a konfliktusok kezelése és megoldása egészen másképpen történik a nyelv és az etika területén.

17 Ez Henry Sidgwick *The Methods of Ethics* című művében a gyakorlati racionalitás elve. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy* 116–117. Sidgwick törekvése arra irányult, hogy a common sense moralitást tudományos formában mutassa be.

szinten beszélhetünk objektivitásról az etika kapcsán. Williams szerint az objektivitással kapcsolatos viták a nézetkülönbséggel kapcsolatos megfontolásokból indulnak ki. Ez olyan, mintha a nézetkülönbség meglepő lenne. Valójában sem az egyetértés, sem a nézetkülönbség nem univerzális. Nem arról szó, hogy a nézetkülönbség magyarázatot igényel, az egyetértés pedig nem, hanem arról, hogy bizonyos körülmények között a nézetkülönbség ténye igényel magyarázatot, az egyetértése pedig nem, máskor pedig a nézetkülönbség és az egyetértés egymástól elérő magyarázatokat igényel.

Ennek a megközelítésnek komoly következményei vannak a gyakorlati élet vonatkozásában, mert módosítja attitűdünket mások irányában és saját nézőpontunk megértésében. A nézetkülönbség nem feltétlenül megszüntetendő, még akkor sem, ha feszültségeket okoz. Sokféle formája van a gyakorlatias konfliktustól kezdve – két hőszer akarja ugyanazt a rabszolganőt – az elméleti vitáig bezárólag. Williams szerint az egyet nem értés kapcsán az „etikai” és a „tudományos” között alapvető a különbség. „A tudományos vizsgálat során ideálisan léteznie kell egy meghatározott válasz irányába mutató konvergenciának, ahol a konvergencia legjobb magyarázata azt az elképzelést jelenti, miszerint a válasz azt mondja meg, hogyan vannak a dolgok. Az etika esetében azonban, legalábbis az elmélet általános szintjén, nincs ilyen koherens remény.”<sup>18</sup> A dolog azon fordul meg, hogy szemben a tudománnyal, az etikai esetében még a nézőpontok konvergálása esetén sem helyes úgy vélekedni, hogy ez azért történik, mert a dolgok éppen így állnak.

A szélsőséges álláspontok ellenében a tudomány területén elérhető a világ objektivista „abszolút koncepciója”. Williams szerint erre úgy tehetünk szert, hogy elgondoljuk, a világ mintegy egyébként ott van, miközben néhány, ám nem az összes hitünk és elméletünk terminusaival szólunk róla. Reflektálva a világra, ami egyébként van, mégpedig tapasztalatunktól függetlenül, először is nem arra kell koncentrálnunk, mik is a hiteink róla, hanem arra, miképpen is reprezentálják e hitek azt, amiről szólnak. A hitek és világképeink jellegzetességei közül kiválaszthatjuk azokat, amelyek joggal vindikálhatják maguknak a perspektívánktól való maximális függetlenség státuszát. Az eredményül kapott eme képe a dolgoknak nevezhető a világ „abszolút koncepciójának”, ami értelmessé teszi a megkülönböztetést e kettő között: egyfelől a világ, mint tapasztalatunktól független, másfelől a világ, ahogyan nekünk látszik. Ezt a reflektív eljárást az „én” és a „mi” esetében is elvégezhetjük, így képünk lesz a az egyéni világértelmezésről is. Williams azt hangsúlyozza, hogy az abszolút koncepció a tudomány területén működőképes, az etikában azonban nem.

Egy elképzelt hipertradicionális közösség tagjainak lehetnek „tömény” etikai szavai és etikai ismereteik, amikor ítéleteket fogalmaznak meg eme „tömény” etikai fogalmakkal, és gondosan és megfelelő kritériumokat érvényesítve alkalmazzák őket. Ez a nem-objektivista etikai tudás azonban különbözik a reflektív, objektivista nézőponttól, amelyből tekintve a hipertradicionális közösség nem

18 *Ethics and the Limits of Philosophy* 150.

rendelkezik etikai tudással. Az etikának azonban nincs elmélete, így az objektivista nézőpont ezen a téren félrevisz. Williams egy fölöttébb paradox eredményre jut:

„Ha elfogadjuk azt, hogy lehetséges tudás hipertradicionális vagy reflektálatlan szinten; ha elfogadjuk azt a nyilvánvaló igazságot, hogy a reflexió jellemzően fölforgatja, kizárja vagy kicseréli ezeket a tradicionális felfogásokat; ha egyetértünk abban, hogy – legalábbis a dolgok jelenlegi állása szerint – a reflektív szint nincs abban a helyzetben, hogy olyan tudást nyújtson nekünk, amivel korábban nem rendelkezünk, akkor ahhoz a figyelemre méltó nem-szókratikus konklúzióhoz jutunk, hogy az etikában *a reflexió lerombolja a tudást*”.<sup>19</sup>

További következtetés, hogy a tudás az etikában nem összeadható, azaz az ismeretdarabok nem kombinálhatók a tudásnak egy nagyobb testébe, valamint az, hogy az etikában olyan perspektivikus nézőponttal kell beérnünk, amely különbözik egyéb perspektivikus nézőpontoktól, valamint az ideális nem-perspektivikus nézőponttól. Mindez nem jelenti azt, hogy az objektivizmus semmilyen formája sem létezik az etikában. Egy relativizált értelemben létezik. A relativizmus kérdését is eredeti módon kezeli Williams.

Ha bizonyos fajta egyet nem értéseket veszünk szemügyre, és arra jutunk, hogy ezek nem dönthetők el, akkor tehetjük azt is, hogy a relativizmus valamely formáját alkalmazzuk. Általános értelemben a látszólag konfliktusban álló nézetek, szándékok és hitek olyan kezeléséről van szó a relativizmus esetében, amely kiküszöböli a konfliktust azzal, hogy mindegyik felfogás elfogadható a maga helyén. Ezt úgy teszi, hogy megmondja, miért is nincs konfliktus, és azt is, miért tűnik úgy, mintha lenne. A tudományok területén a rivális elméletek inkommenzurábilis voltának elmélete – azaz fogalmi szerkezetük alapvető eltéréséből fakadó összemérhetetlenségük – mutat egy tágabb összefüggést a relativizmus kapcsán, amely elméletet egyébként Williams nem tekinti elfogadott teóriának.

A konfliktus az etika területén némileg másképpen néz ki. Két egymást kizáró kultúra, nézőpont vagy életforma egyikének képviselője elutasíthatja a másikat anélkül, hogy átgondolt vizsgálatnak vetné alá nézetét. Ráadásul a valóságban a kultúrák között általában létezik átjárás. A kultúrák találkozásakor az emberek saját fogalmaikat használják, azaz etikai gondolataik túllépnek az adott kultúra határain. Minden etikai nézőpont a világ egészére vonatkozik, és nem korlátozódik a saját világra. Fölmerül a kérdés, vajon annak tudatosítása, hogy a nézőpontunk nem-objektív, módosíthatja-e saját etikai nézőpontunkat. Egyesek szerint igen. Úgy vélik, egy igazán relativisztikus nézőpontnak egyforma pozitív diszpozícióval kell viseltetnie bárki etikai hiteivel szemben. Williams szerint ez konfúz álláspont, mert relativizmust visz be az univerzális tolerancia nem-relativisztikus moralitásába. Viszont a konfúz reakció is reakció valamire. Maga annak a ténynek

19 *Ethics and the Limits of Philosophy* 164.

a tudatosítása, hogy nézőpontunk korlátozott, még akkor is befolyással van viselkedésünkre, ha saját nézőpontunkat érvényesítjük.

A relativizmus kapcsán felvetődő kérdések egy alapvető megkülönböztetésen nyugszanak. Ez az egyik csoport nézőpontja és a másik csoport nézőpontja közötti különbség. A relativista azt gondolja, mindkét csoport ítélete a saját csoportra alkalmazható, a másik párt pedig azt, hogy bármely csoport ítélete mindenre alkalmazható. Williams szerint mindkét felfogás téves, mert nem lehet egyszerűen határvonalat húzni köztünk és mások között. Föl kell ismernünk, hogy mások különböző távolságra állnak tőlünk, és velük szembeni viselkedésünket saját etikai életünk részeként tekinteni. Ez a „távolság relativizmusa” vagy „*distancia relativizmusa*” (*relativism of distance*), ami nem csak térbeli, hanem időbeli is, és ekként az etikai tapasztalás körében a történetiség jogosultságát is hangsúlyozza a brit filozófus. Ilyen értelemben például relativisztikus értelemben beszélhetünk az igazságosságról. Nyilván nem ugyanazt jelenti az igazságosság koncepciója a jogegyenlőségen alapuló modern társadalomban, mint egy hierarchikusan szervezett társadalomban. Ennek ellenére nem gondoljuk azt, hogy abban a régmúlt világban helytelenül használták az „igazságos” szót.

Reflexiókban gazdag elgondolás Williamsé, ami – paradox módon – azt is vallja, hogy korunkban a reflektáltság sohasem látott mértékben kiterjedt, ugyanakkor személy szerint a reflexiót jobbra károsnak tekinti az etikai élet szempontjából. A történelemben nincs visszaút, a reflektáltsággal együtt kell élni, és lehetőleg nem az elvont elméleti gondolkodás irányában kell mozgósítani. Az etikai meggyőződés alapját nem a tudásban vagy a bizonyosságban kell keresni. Ez az alap nem lehet a döntés sem. A bizalom (*confidence*) lehet ilyen alap, és ebben pillanthatjuk meg az összekötő kapcsot a *Truth and Truthfulness*, és az *Ethics and the Limits of Philosophy* felfogása között. „Tömény” fogalom, egyszerre egyéni és társadalmi kontextusa van, attitűdként sokszínű és nyitott, nem filozófiai eredetű terminus, mégis van racionális aspektusa.

Az *Ethics and the Limits of Philosophy* utószava kapcsolatot teremt Bernard Williams harmadik leghíresebb munkája, a *Shame and Necessity* irányában, amennyiben levonja azt a következtetést, hogy a modern etikai elméletek nem jobbak bizonyos régieknél, mert az absztrakt teória iránti illuzórikus elfogultság ára a „tömény” fogalmak és életközelibb megközelítések elhanyagolása lett. A *Shame and Necessity* még egy lépést tesz ebben az irányban, és azt mutatja be, hogy már az antik etikai tudományosság is erőszakot tesz az etikai élet közvetlenségén, így a tényleges etikai élet szempontjából Homérosz, a görög tragédiáírók vagy Thuküdidész akár gyümölcsözőbbek is lehetnek, mint Plátón vagy Arisztotelész szövegei.

Homérosszal kapcsolatban a bevett felfogás az, hogy nincs meg nála az akarat, a döntés, a személy (*Self*) és egyéniség. Homérosz a „szégyen” (*shame*) kultúráját képviseli – amennyiben a helytelen cselekedet miatti bánkódás oka az, hogy mások megvetnek minket – míg modern világunk autonóm, morális felelősséggel bíró embere eljut a bűnösségérzésig (*guilt*). Ennek a megközelítésnek Williams szerint az alapja az, hogy a modern tudományos szakirodalom etikai

fogalmi keretben tárgyalja a cselekvéselméletet, és egy olyan fejlődési sorban helyezi el Homéroszt, amelyben már Plátón elméleti és spirituális lélekfelfogása egy fejlettebb szintet képvisel, a későbbi fejlemények pedig az erkölcsi szempontok további differenciálódását jelentik. Valójában azonban bár nincs meg az „akarat” – Williams szemében egyébként is gyanús – fogalma a korai görögöknél, a felelősség elemei, az okozás, állapot, válasz mozzanatai igenis megvannak Homérosznál. Az akaratlagos cselekvés koncepcióját homályos módon, de a görögök is birtokolták. Beszélhetünk fejlődésről bizonyos fogalmak finomodása tekintetében, ilyen pl. az *areté*, ám összességében Homérosz és a görög tragédiaírók etikai fogalmai realisztikusabbak a filozófiai elmélet absztrakt terminusainál. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Williamsnál nincs szó semmiféle olyan neoklasszicizmusról, mintha vissza kellene térnünk a görögökhöz, hiszen ez szerinte képtelenség.

Az előadás két központi fogalma közül a „szégyen” egyfelől tényleg jelenti a mások előtti megszégyenülés miatt érzett aggodalmat, ugyanakkor igenis a homéroszi szövegek és a tragédiák alapján kimutatható egy sokkal mélyebb rétege, a saját értékrend megsértése miatt érzett bánkódás, és az elkerülhetetlen, két rossz közül történő választást lehetővé tevő konfliktusok következményei miatti szégyen. A „szükségyszerűség” semmiképpen nem egy kanti értelemben vett kategorikus vagy hipotetikus imperatívusz, hanem 1) a gyakorlati konklúzió értelmében vett szükségesség – „ezt meg kell tennem”, 2) bizonyos hatalomgyakorlás emberek fölött a társadalmi rend konvenciói szerint – rab-szolgaság, 3) isteni vagy természetfölötti szükségyszerűség.

A könyv számos, etikai szempontból „tömény” fogalmak vizsgálata során, illetve etikai tartalmat kifejező terjedelmesebb formulák felmutatása révén mutatja be filológiai jellegű munkával, hogy álláspontja tényeken alapul.

Bernard Williams filozófiájának bemutatása néhány lényeges kérdés megtárgyalásával zárulhat, amelyek kritikai mozzanatokat is felvillanthatnak. Ilyenek lehetnek például a következők:

1. A „reflexió”, vagy „reflexivitás” fogalom vajon nem túlságosan homályos?
2. Williams filozófiája vajon nem önmegsemmisítő jellegű-e?
3. Nem tűnik-e túlságosan szigorúnak Williams Kanttal szemben, különös tekintettel a kategorikus imperatívuszra?
4. Vajon tudjuk-e értelmesen kezelni a „tömény” fogalmakat a vitáink során?
5. Nem lő-e túl a célon a *Shame and Necessity*, amikor Homérosznak és a tragédiaíróknak tulajdonítja az autentikus etikai felfogást, szemben a későbbi filozófiai fejleményekkel?

## II.

Bernard Williams etikájának bemutatása eredményesebb lehet akkor, ha a brit filozófus szövegeit is olvassák az etika szakos hallgatók. A fentebb tárgyalt

három könyv csak angolul olvasható, de egyébként is túlságosan terjedelmes és tömény ahhoz, hogy elvárható legyen elolvasásuk. Ugyanakkor három könyvrészletként létezik Williams magyarul is, mégpedig igazán színvonalas fordításban. Az egyik az A. C. Grayling szerkesztette *Filozófiai kalauz*,<sup>20</sup> amelyben Williams írta az etikáról szóló részt (a fordító Tóth Lajos), a második a *Shame and Necessity* negyedik fejezete, amelynek fordítója Szabó Beáta,<sup>21</sup> a harmadik a „Morális szerencse”.<sup>22</sup> Ezek közül az első kettő tűnik olyannak, amelynek segítségével Williams etikája tágabb perspektívában tárgyalható.

A Grayling-féle kötet a Londoni Egyetem filozófia szakos hallgatói számára készült kötet, tehát a magyar egyetemisták is jól használhatják. Az etikáról szóló rész jellegzetessége, hogy Williams alkalmazkodik a kézikönyv elvárásaihoz,<sup>23</sup> ezért nagyon tömören és lényegretörően tárgyalja a kortárs etika problémáit: az etika és metaetika viszonyát, ide kapcsolódóan az igazság és objektivitás, a realizmus, a kognitívizmus és a relativizmus problémáját, azután az etikai elméletek módszertanát, a következményelvű, a jogi kiindulópontú, a szerződéselvű etikákat, az utolsó fejezetben pedig olyan erkölcspszichológiai kérdéseket, mint a belső és külső okok, az erények és a szabad akarat problémája. Az erre a szövegre fókuszáló megközelítés előnye az lehet, hogy Williams a meghatározó kortárs, illetve múltbeli, ám ma is aktuális etikai álláspontokat kiegyensúlyozott módon tárgyalja, mégpedig a filozófia egyéb ágait is figyelembe véve, ugyanakkor saját viszonyulásának is hangot ad a különböző irányokkal kapcsolatban. A tankönyv jellegéből adódóan természetesen az egyéni felfogását nem helyezi előtérbe és nem részletezi. Ez a tény azt a következményt is maga után vonja, hogy Williams etikai meggyőződése nem domborodik ki plasztikusan. Egy másik nehézség a végletesen tömör megfogalmazás kényszeréből adódik. Vannak nagyon nehezen befogadható részek ebben a 33 oldalas szövegben, például a relativizmusról vagy a szabad akaratról szóló alfejezet.

A *Shame and Necessity* negyedik, „Szégyen és autonómia” című szövege megnyerőbb, befogadhatóbb az olvasó számára, ráadásul Williams egyik fő meglátását tartalmazza. Ugyanakkor pont az az igen lényeges mozzanat hiányzik belőle, hogy Williamsnél egy meglehetősen cizellált gondolatmenet keretében kerül sor az etikai elméletek pozitív eredményekhez vezető kritikájára,

20 A magyar kötetet szerkesztette és a fordításokat ellenőrizte Forrai Gábor, Budapest, Akadémiai Kiadó 1997.

21 In *Az árnyék helye: Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Szerk: Gulyás Gábor – Széplaky Gerda, Pozsony, Kalligram 2011, 19–54.

22 *A Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. című kötetben szereplő (20–40.) tanulmány magyar fordítása a *Vétek és választások: A felelősség elméletei* című kötetben található (szerk.: Réz Anna, Budapest, Gondolat, 2013., 335–357. Lautner Péter fordítását átdolgozta Réz Anna).

23 Tanulságos a következő megjegyzése: „A jelen tanulmány, céljából következően, a témát makacsul elméleti formában fogja kifejteni, olvasni azonban azzal a háttértudással kell, hogy jelentőségét az erkölcsfilozófia a tényleges tapasztalatokhoz fűződő viszonyából meríti, melyek nem mindegyike filozófiai vagy erkölcsi jellegű.” *Filozófiai kalauz*, szerk.: A. C. Grayling, 588.



ami az etikaoktatásban fontos szerepet játszik. Az etika és tudomány viszonya sem kerül tárgyalásra ebben a történeti jellegű munkában. Mindenesetre a Homérosz- és tragédiaelemzésekől mintegy visszafelé megtéve az utat az etikai elméletekig, ennek a szövegnek az elemzésével is elvégezhető Williams felfogásának rekonstrukciója.

### III.

Egy harmadik, gyakorlatiasabb mód is létezik Bernard Williams etikai álláspontjának bemutatására, és ez a gondolat kísérletek témájához kapcsolható. Williams szívesen alkalmaz gondolat kísérleteket, mert úgy gondolja, ezek kiötlése és minden oldalról történő vizsgálata is az etikai tapasztalás körébe tartoznak. Ugyanígy előszeretettel él irodalmi és történeti jellegű példákkal. A gondolat kísérletekkel kapcsolatos pozitív értékelése némileg ellentmondani látszik annak a nála szintén nagy jelentőséggel bíró meggyőződésnek, hogy a fő feladat a morális érzületünkön való munkálkodás, hiszen ez az utóbbi orientáció inkább az adotthoz ragaszkodik, azt tanulmányozza, semmint hogy fikciókból merítene tanulságot.

Mindenesetre a Williams-óra alkalmával érdemes megbeszélni azt a kérdést, mi lehet a státusza a gondolat kísérletnek a filozófiában és az etikában, továbbá gyakorlatias módon tárgyalni lehet olyan fiktív szituációkkal, amelyekkel kapcsolatban Williams így vagy úgy nyilatkozik műveiben. Ilyenek lehetnek a következők:

Mi lehet az „igazságos” státusza egy hipertradicionális társadalomban?

Hogyan kezelhetjük Williamsnek a „Morális szerencse” című tanulmányában szereplő szituációt: az eltökélt művész – egy nem történeti értelemben vett – Gauguin, aki számon tartja ugyan a vele szemben támasztott elvárásokat, de semmibe veszi ezeket, elhagyja családját és elutazik, hogy művészetét, amelynek irányát nem látja túl határozottan, kibontakoztathassa. Vajon a siker igazolja-e a választását?

Mit tehetünk a sebesen haladó, ám másik vágányra irányítható villamos kormányával, ha az egyik vágányon három idős embert, a másikon egy gyereket és egy tehetséges hegedűművészt ütnénk el?

A Makropulosz-eset. A Karel Čapek-novellában – valamint Janacek operájában – felbukkanó halhatatlan szereplő kapcsán Williams azt állítja, az emberi halhatatlanság egyáltalán nem kívánatos, továbbá eleve értelmetlenség, sőt, a halál adja meg az élet értelmét.<sup>24</sup> Hogyan lehet érvelni pro és kontra?

24 "The Macropulos case: Reflection on the tedium of immortality." In *Problems of the Self*. 82–100.